John M. GRONDELSKI

KOŚCIÓŁ A PAŃSTWO
R. J. Neuhausa koncepcja „pustego publicznego rynku"

Sfera publiczna nie jest próżnią. Jeśli zatem pozbawi się ją wartości transcendentnych, ich miejsce zajmą wartości immanentne, „wyhodowane" przez pseudo-religię danego państwa. Państwo ze swą ideologią wypełnia wówczas pustą przestrzeń społecznej tkanki.

W średniowieczu rynek stanowił centralny punkt miasta. Wszystkie ważne elementy życia w mieście średniowiecznym: religijne, polityczne, ekonomiczne i społeczne, tam właśnie się skupiały. Tam się procesowano, modlono i załatwiano interesy. Życie publiczne trwało nieprzerwanie. W tym centralnym miejscu zawsze znajdowały się dwa najważniejsze budynki: kościół i ratusz. Takie ich usytuowanie nie miało służyć jedynie celowi praktycznemu, lecz posiadało wymiar symboliczny: religia i władza były nieodłącznymi składnikami życia społecznego. Rynek posiadał więc znaczenie zasadnicze. Zarówno Kościół, jak i państwo miały odegrać na nim kluczową rolę.

W 1984 roku Richard John Neuhaus wywołał wiele kontrowersji w Stanach Zjednoczonych publikując swoją niezwykle inspirującą książkę zatytułowaną *Pusty publiczny rynek. Religia i demokracja w Ameryce*[1]. W pracy tej Neuhaus śledzi rozwój stosunków Kościół-państwo w Stanach Zjednoczonych i dochodzi do wniosku, iż w ostatnich latach procesy sekularyzacji tak mocno zawładnęły amerykańskim sądownictwem i polityką, że wskutek tego amerykański rynek publiczny został pozbawiony religii i zamknięty na wpłw, jaki religia wywiera na kształtowanie się powszechnej moralności, czyli zasad postępowania i społecznie akceptowanych postaw. Amerykański rynek został więc ogołocony ze swego istotnego komponentu.

Neuhaus uważa to zjawisko za osobliwe. Wydaje się ono być czymś obcym dla amerykańskiej narodowej psychologii skłaniającej ku postrzeganiu Stanów Zjednoczonych jako narodu religijnego, a nawet jako narodu wybranego. Takie myślenie sięga głęboko swymi korzeniami do amerykańskiej historii. Wiele z pierwszych kolonii zakładanych na kontynencie amerykańskim powstało z przyczyn religijnych. Stan Maryland był schronieniem dla katolików prześladowanych w Anglii, Pensylwania stała się azylem dla kwakrów. Historia kolonii

[1] R. J. Neuhaus, *The Naked Public Square: Religion and Democracy in America*, Grand Rapids, Michigan 1986.

Nowej Anglii, takich jak Plymouth, Massachusetts, Connecticut, New Haven i Rhode Island, mogłaby być słusznie nazwana mikrokosmosem na płaszczyźnie politycznych reperkusji wszelkich napięć pojawiających się w teologii kalwińskiej. Jeśli ktoś sprzeciwiał się sytuacji panującej w danej kolonii i nie przyjmował dziedzictwa purytańskiego kalwinizmu w interpretacji tam obowiązującej, był zmuszony do założenia nowej kolonii. Następstwem faktu religijnego był tu zatem fakt polityczny. Pierwsi amerykańscy koloniści uznawali siebie za wybranych przez Boga i przeznaczonych do pełnienia specjalnej misji, był to więc rodzaj amerykańskiego mesjanizmu. Purytanie widzieli swoje zadanie w odbudowaniu w Nowej Anglii prawdziwego Kościoła chrześcijańskiego, który ich zdaniem został wypaczony w Starej Anglii. Przywołując obraz biblijny gubernator kolonii w Massachusetts, John Winthrop, napisał o purytanach w Ameryce, iż są „miastem jaśniejącym na wzgórzu".

W czasach Rewolucji Amerykańskiej deista Thomas Paine zjednoczył swych rodaków wokół kwestii niepodległości mówiąc o Ameryce jako o ostatnim na ziemi schronieniu dla wolności. Wolność, jak twierdził Paine, można było wówczas spotkać tylko w „marszu na zachód". Według niego wolność nie istniała w XVIII- wiecznej Rosji, była prześladowana przez monarchów absolutnych na kontynencie europejskim, atakowana w Anglii; znalazła jednak przystań i schronienie w Ameryce. Mesjanizm religijny XIX wieku stał się niejako siłą napędową tego ruchu ku zachodowi. Doktryna „oczywistego przeznaczenia", którą się posługiwał, utrzymywała, że Bóg przeznaczył Amerykanów do tego, aby objęli w posiadanie kontynent północnoamerykański od Atlantyku po Pacyfik[2]. Nawet zimną wojnę prowadzono pod płaszczykiem quasi-religijnego mesjanizmu, mówiącego o szczególnym przeznaczeniu Ameryki do stanowienia miejsca na świecie, którego granice są jednocześnie granicami wolności i swobody zagrożonych możliwym wtargnięciem bezbożnego komunizmu.

Na tym tle Neuhaus stawia pytania: Co wpłynęło na to, że religia została wyeliminowana jako punkt odniesienia w politycznych i społecznych dyskusjach? Dlaczego odwoływanie się do wartości religijnych na forum publiczym uznano za podejrzane? Dlaczego wreszcie słowo „Bóg" stało się praktycznie jedynym zakazanym słowem w amerykańskich szkołach państwowych? Dlaczego jedna z agencji rządowych, występująca pod nazwą Fundacji Narodowej do Popierania Sztuki (National Endowment for the Arts), zdecydowała się subsydiować przedstawianą jako dzieło sztuki kompozycję krzyża umieszczonego w kuble z uryną? Jednocześnie ta sama agencja nigdy nie ośmieliłaby się nawet rozważyć możliwości zorganizowania wystawy wyraźnie eksponującej

[2] Por. A. K. Weinberg, *Manifest Destiny: A Study of Nationalist Expansionism in American History*, Baltimore, Maryland 1935, szczególnie s. 160-189. Zob. też: I. Leonard, R. Parmet, *American Nativism: 1830-1860,* New York 1971, s. 16-19.

wartości religijne. Dlaczego zatem podkopuje się rolę religii w życiu publicznym? Neuhaus widzi źródło tej sytuacji w zjawisku, które określa mianem „pustego publicznego rynku" („the naked public square"), gdzie obywatel zmuszony jest ukrywać swą religijną tożsamość.

Nie poprzestając jednak na samym uchwyceniu problemu, Neuhaus zdąża w kierunku analizy dwóch podstawowych pytań, które okazują się mieć zasadnicze znaczenie dla jego rozwiązania. Pierwsze z nich brzmi: od kiedy można mówić o zaistnieniu idei „pustego rynku", czyli sfery publicznej pozbawionej religii? Pytanie drugie natomiast to pytanie o to, czy idea pustego rynku może stać się modelem dla stosunków Kościół – państwo, a jeśli tak, to czy można taki model uznać za pożądany?

Problemy te stają się tym bardziej istotne, ponieważ obserwacje Neuhausa – chociaż zasadniczo dotyczą amerykańskiego życia publicznego – mogą być mutatis mutandis odniesione do przemian zachodzących w Polsce. Za możliwością przeszczepienia tych spostrzeżeń na grunt polski przemawiają pewne czynniki o charakterze historycznym i politycznym. Jeśli porównamy ze sobą okoliczności powstania narodów polskiego i amerykańskiego, to okaże się, że obydwa czerpią swój rodowód ze źródła religii i wartości religijnych i w swojej historii przez długi czas pozostawały pod ich wpływem. Narodowa tradycja każe obu narodom postrzegać się jako narody religijne, oba też doświadczyły poczucia swoistego posłannictwa narodowego. Dodajmy do tego i to, że obydwa te kraje określają się jako demokratyczne. Chociaż profil dziejowych zdarzeń towarzyszących każdemu z tych narodów jest inny, autor niniejszych rozważań ocenia, że podobieństwa między obu krajami (congruo congruis) przeważają nad dzielącymi je różnicami. Stąd też lekcja mówiąca o „religijnej nagości" amerykańskiej sfery publicznej może stać się użyteczna również w polskich realiach. Autor podejmuje zatem ten temat z racji zdumiewającego podobieństwa w kwestiach rodzących zaciekłe dysputy wokół relacji Kościół – państwo zarówno w Polsce, jak i w Ameryce.

Kontrowersje dotyczące nauczania religii w szkole polskiej znajdują swój odpowiednik w trwającej od ponad trzydziestu pięciu lat walce o ponowne wprowadzenie modlitwy do amerykańskich szkół publicznych oraz o pomoc oświatową dla szkół katolickich w Ameryce. Można przy tym polemizować ze stwierdzeniem, że powszechna wrogość do obecności wartości religijnych w życiu publicznym w Stanach Zjednoczonych została zapoczątkowana w 1948 roku, z chwilą decyzji Sądu Najwyższego USA znanej pod nazwą McCollum v. Board of Education. Uznano za niezgodne z Konstytucją amerykańską wprowadzenie religii do szkół państwowych. Również debaty prowadzone w Polsce wokół prawnych gwarancji respektowania wartości chrześcijańskich w mass mediach znajdują swoją analogię w dyskusjach toczonych w Ameryce wokół sposobów ograniczania zjawiska pornografii (w tym pornografii dziecięcej, a także dostępu dzieci do pornografii przez Internet) oraz wokół finansowego

wspomagania przez rząd sztuki obscenicznej i bluźnierczej. Pytanie o prawo obecności krzyży na ścianach klas szkolnych i w sali obrad Sejmu RP koresponduje z pytaniem o prawo do umieszczania szopek bożonarodzeniowych przed gmachami publicznymi i innymi budynkami miejskimi w Ameryce. W ostatnich latach doświadczyliśmy w Polsce licznych kontrowersji związanych z próbami legalizacji aborcji. Spory te swą intensywnością przypominały dyskusje toczone od ponad dwudziestu pięciu lat w Ameryce.

Gdyby Neuhaus komentował to, co się dzieje w Polsce, prawdopodobnie powiedziałby, że poszczególne spory, dotyczące czy to obecności religii w szkołach, czy kwestii legalizacji aborcji, czy też obecności wartości chrześcijańskich w życiu społecznym i symboli religijnych w miejscach publicznych, nie są sporami prowadzonymi niezależnie od siebie. Podobnie jak w Stanach Zjednoczonych, są one odzwierciedleniem pewnej głębszej i poważniejszej walki. Jej istotą jest zmaganie się o „duszę" każdego narodu, o duszę pojmowaną nie jako zespół dowolnych jakości, lecz jako zespół prawd absolutnych, którym chce się odmówić prawa do kształtowania ethosu, kultury, instytucji politycznych i prawnych narodu. Czy religia będzie miała prawnie uznany wpływ na państwo? Czy zezwoli się na to, aby religijne przekonania każdego człowieka mogły ujawnić się w jego społecznych i politycznych zaangażowaniach?

Jak zostało już wcześniej wspomniane, jednym z pytań, które Neuhaus chce poddać analizie, jest pytanie o czas powstania idei „pustego publicznego rynku", z którego usunięto religię. Pierwsze ślady dążenia do sekularyzacji życia publicznego odnajduje on w okresie oświecenia. Ówcześni myśliciele propagowali pewne nowe perspektywy dla religii, wyrastające zarówno z ich filozoficznych fascynacji, jak i z historycznych uogólnień. Jedną z przyczyn, dla których oświecenie poparło odarcie sfery publicznej z religii, była krytyczna ocena wojen religijnych toczonych w Europie. Wojna trzydziestoletnia w Niemczech, walki wewnątrzkościelne toczone za panowania Tudorów i Stuartów (włączając w to także niefortunną Republikę Cromwella), konflikt między katolikami i hugenotami we Francji oraz hiszpańska inkwizycja uznane zostały za wystarczająco silne argumenty, aby usunąć religię z kręgu publicznego. Zdaniem ówczesnych myślicieli zsekularyzowane państwo mogło być na tyle silne, by oprzeć się przelewowi krwi. W toku niniejszych rozważań wykażemy, że przekonanie to było błędne, co potwierdziła również historia.

Luminarze oświecenia podjęli kwestię obecności religii w życiu publiczym także z punktu widzenia własnych założeń filozoficznych. Oświecenie, jak wiemy, charakteryzowało się przekonaniem o niczym nieskrępowanej potędze ludzkiego rozumu. Rozum uznano za motor wszelkiego postępu. Religię natomiast określano jako pozostałość mniej rozumnych czasów, tradycyjną religijność zaś uznano za rzecz minioną. Człowiek oświecenia dążył do ideału Kanta: religii spętanej przez rozum.

W Europie zatem, odwrotnie niż w Ameryce, oświecenie przybrało zdecydowanie antyreligijny kierunek. Jednym z twórców Stanów Zjednoczonych, nazywanych też Ojcami Założycielami, jest Thomas Jefferson – przekonany deista, autor przekładu Nowego Testamentu w interpretacji deistycznej. Również inni Ojcowie Założyciele, nawet jeśli ich własne poglądy nie mieściły się w chrześcijańskiej ortodoksji, wykazywali szacunek i respekt dla obecności tradycyjnej religii w amerykańskim życiu publicznym. Warto zwrócić uwagę na słowa Kongresu stwierdzające w Ustawie o Północnym Zachodzie (Northwest Ordinance of 1787), że „religia, moralność i wiedza służą dobremu rządowi i szczęściu ludzkości"[3]. Również George Washington twierdził, że religia jest niezbędnym elementem właściwego porządku politycznego. Ojcowie Założyciele byli w sposób bezsprzeczny przekonani o wielkim wpływie, jaki publiczna i indywidualna religia wywiera na życie społeczne. Założyciele Stanów Zjednoczonych wierzyli, że Amerykanie (którymi byli wówczas przede wszystkim protestanci), mimo istniejących między nimi różnic wyznaniowych, podzielają te same chrześcijańskie wartości. Uznawali też, że nawet przy istniejących podziałach doktrynalnych można zbudować wspólną moralność chrześcijańską, na której można oprzeć relacje społeczne. Byli także przekonani, iż każde z wyznań poprzez własne nauczanie moralności przyczynia się na swój sposób do podtrzymania krytycznej masy wartości wspólnych, na której opierał się gmach życia społecznego.

Jakie implikacje mają powyższe fakty dla określenia prawnego statusu religii w Ameryce? Powinniśmy przede wszystkim zauważyć, że Konstytucja Stanów Zjednoczonych, będąca dziełem ludzi, których poglądy zostały tu scharakteryzowane, nie mówi o rozdziale Kościoła od państwa. Zwrot ten nie pojawia się w żadnym jej fragmencie. Dwie główne klauzule dotyczące religii mówią: po pierwsze, że Kongres nie może „ustanawiać religii" („no establishment of religion"); po drugie, że Kongres nie może osłabiać „wolnego wyznawania religii" („free exercise of religion").

Neuhaus i inni autorzy dowodzą zatem, że twórcy Ameryki nie byli zainteresowani szytwnym rozdziałem Kościoła od państwa. W kontekście heterogenicznej natury religijnego krajobrazu Ameryki chcieli raczej nie dopuścić do powstania jednego Kościoła państwowego, co miało gwarantować swobodę wyznań religijnych. Społeczeństwo cieszące się swobodą wyznawania religii – także na forum publicznym – było społeczeństwem, w którym krytyczna masa religijnie inspirowanych wartości mogła dalej oddziaływać na życie społeczne i kształtować je. Dlatego twórcy amerykańskiej Konstytucji zakazali, aby którekolwiek z istniejących wyznań stało się religią państwową. W ten spsosób chcieli zapewnić wszystkim wolność wyznania. Tak przedstawia się amerykań-

---

[3] *Documents of American History*, t. 1, *To 1865*, red. H. Steele Commager, M. Cantor, Englewood Cliffs, New Jersey 1988, s. 131.

skie dziedzictwo pojmowania relacji między państwem a Kościołem wyrażone w Konstytucji. Jakże dalekie jest ono od uproszczonego aksjomatu „rozdziału Kościoła od państwa"!

Powracając na scenę europejską musimy pamiętać o tym, że optymizm oświecenia samoistnie się załamał. Postęp ludzkości nie był tak nieunikniony, jak przepowiadał Rousseau. Dowiodła tego już rewolucja francuska, a także historia XX wieku. Deizm zniknął i nie ingerujący w świat Bóg Jeffersona oddał miejsce ubóstwionemu człowiekowi Feuerbacha. Racjonalna religia Kanta utorowała drogę religii czucia Schleiermachera i Kierkegaarda, a w końcu „naukowej" antyreligii Marksa. Osiemnastowieczne zaufanie do zdolności intelektu do poznania wszystkiego zostało zastąpione przez dziewiętnasto- i dwudziestowieczną rozpacz z powodu niemożności poznania czegokolwiek. Uznano, że moralność, a przede wszystkim wartości absolutne, konstytuują w sposób szczególny epistemologiczną terra incognita. Dwie zdobycze epoki oświecenia pozostały jednak niezmienione. Nadal bowiem przeciętny Amerykanin w tradycyjnej religii poszukiwał moralnych wzorców dla siebie jako członka wspólnoty społecznej, a cognoscenti nie przestali wierzyć, że oświeceniowe marzenie o sferze publicznej oczyszczonej z wpływów religii jest pożądane i możliwe do osiągnięcia[4]. W Ameryce XX wieku tradycyjna religia oraz oświeceniowe pragnienie życia bez Boga zderzają się, a walka między nimi toczy się wewnątrz i ponad wymiarem społecznym.

Drugie pytanie zadane przez Neuhausa jest kluczowe: czy idea „pustego publicznego rynku" jest możliwa do osiągnięcia, a jeśli tak, to czy dostarcza najbardziej pożądanego modelu stosunków Kościół – państwo? Neuhaus stanowczo stoi na stanowisku, że idea „pustego rynku publicznego" jest po prostu nieosiągalna[5]. Co więcej, twierdzi, że nawet gdyby ideę tę udało się ucieleśnić – choć w istocie jest to niemożliwe – to mielibyśmy wówczas do czynienia z sytuacją niepożądaną. Wymienia kilka zasadniczych argumentów przeciwko idei „pustego publicznego rynku".

Neuhaus twierdzi, że taki „plac", w postaci pustej przestrzeni aksjologicznej w życiu społecznym, po prostu nie istnieje, gdyż każde państwo funkcjonuje zgodnie z jakimiś wartościami. Wynika stąd, że publiczny wymiar życia jako część składowa państwa nie istnieje w aksojologicznej próżni: moralność, tak jak natura, nie znosi próżni[6]. Ową „pustą przestrzeń" zawsze wypełnia jakiś zespół wartości. Nie pytamy tu o to, c z y wartości oddziałują na społeczną rzeczywistość, ponieważ odpowiedź jest oczywista. Pytanie brzmi raczej: c z y j e są te wartości?[7]

---

[4] Zob. N e u h a u s, dz. cyt., s. 204-208.

[5] Por. tamże, s. 86.

[6] Por. tamże, s. 84, 86n.

[7] Por. tamże, s. 82n., 93, 99.

Często twierdzi się, że nie należy czynić norm moralnych normami prawa. W pewnym sensie jest to prawdą: żaden ustawodawca nie może sprawić, ażebym przyjął narzucone przez niego wartości moralne. Moje życie moralne jest alteri incommunicabilis[8]. Jednak z drugiej strony moralność jest elementem nie tylko współtworzącym prawo, ale będącym w istocie jego podstawą. Każde prawo, mimo wszystko, zawiera w sobie wybór moralny najlepszego sposobu natychmiastowej realizacji dobra wspólnego. Dobro to bowiem domaga się stałej ochrony: w sytuacjach, gdy jest ono zagrożone, instrumentem, który pozwala na jego obronę, jest prawo – zawsze w jakiś sposób podbudowane racjami moralnymi. Oto dwa przykłady: Aby zapobiec sytuacji, w której sądy wydają werdykty w oparciu o fałszywe zeznania, ustanawia się prawo przeciwko krzywoprzysięstwu. Gdy życie ludzkie jest niszczone, uchwala się prawo zabraniające zabijania i karzące każdego, kto je łamie. Wartości moralne zatem w sposób konieczny kształtują życie społeczne. Jeśli nawet nie akceptujemy tego faktu, nasze opinie nie zmienią rzeczywistości. Nasze wybory muszą więc być dokonywane ze świadomością istnienia tych wartości w życiu publicznym.

Nawet gdyby osiągnięcie neutralności aksjologicznej w życiu publicznym było możliwe, Neuhaus wskazuje na cztery racje, dla których sytuacja taka byłaby wielce niepożądana.

„Pusty publiczny rynek" działa przeciwko porządkowi demokratycznemu, który nie godzi się z faktem pozbawienia ludzi praw obywatelskich tylko dlatego, że są oni wierzący[9]. Nabiera to szczególnego sensu wtedy, gdy wierzący stanowią liczebną większość danej społeczności. Religia może nie stanowić wyznacznika polityki, nie powinna jednak być czynnikiem dyskwalifikującym ludzi pragnących czynnie uczestniczyć w życiu publicznym. Pozbawienie wierzących członków społeczeństwa wpływu na rzeczywistość polityczną w kraju takim jak na przykład Polska oznaczałoby uznanie tej licznej grupy ludzi za niezdolnych do wypowiadania się o tym, jak ma być prowadzona polityka, której wpływowi mają się poddać. Sytuacja taka oznaczałaby, że mniejszość, której przekonania nie znajdują rezonansu w światopoglądzie większości społeczeństwa, przejmuje funkcję reprezentanta wszystkich ludzi w danej społeczności. Byłoby to zaiste dziwne pojmowanie demokracji.

Krytyka sytuacji przedstawionej powyżej mogłaby skłonić zwolenników aksjologicznej neutralności państwa do stwierdzenia, że nie dążą oni do oczyszczenia społeczeństwa z wartości religijnych, lecz zmierzają do wytyczenia wyraźnej linii demarkacyjnej pomiędzy tym, co składa się na rzeczywistość państwa, a tym, co stanowi religię. W praktyce oznacza to jednak rozdzielenie społeczeństwa i państwa, które Neuhaus określa mianem „formuły delegitymi-

[8] Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 23-26.
[9] Por. Neuhaus, dz. cyt., s. 84, 86, 90-93.

zującej rząd" w oczach społeczeństwa[10]. Demokracje nie mogą wprowadzać sztywnego podziału na państwo z jednej strony i społeczeństwo z drugiej. W ustroju demokratycznym samo społeczeństwo jest państwem. A czymże jest państwo? Posługując się definicją sformułowaną przez Abrahama Lincolna możemy powiedzieć, że jest ono „rządzeniem ludźmi przez ludzi i dla ludzi".

W historii Polski można wyróżnić dwa okresy, które zaowocowały radykalnym rozdzieleniem państwa i społeczeństwa: czas zaborów i epokę komunizmu. Społeczeństwo nie rządziło wówczas państwem. W roku 1989 sformułowanie: „wasz prezydent, nasz premier" dobrze ilustrowało różnicę między państwem i społeczeństwem, między narzuconym społeczeństwu prezydentem, a społecznie aprobowanym premierem. Demokratyczne społeczeństwo nie może tolerować państwa, które promuje wartości nie uzyskujące społecznej aprobaty. Państwo takie straci uznanie w oczach społeczeństwa albo też społeczeństwo zniży się do poziomu wartości lansowanych przez państwo.

„Pusty publiczny rynek" nie jest pożądany ze względu na kategorię państwa, którą może zrodzić. Jak zostało już wspomniane, sfera publiczna nie jest próżnią. Jeśli zatem pozbawi się ją wartości transcendentnych, ich miejsce zajmą wartości immanentne, „wyhodowane" przez pseudo-religię danego państwa. Państwo ze swą ideologią wypełnia wówczas pustą przestrzeń społecznej tkanki[11]. W ten sposób nazistowskie Niemcy zastąpiły chrześcijaństwo faszyzmem i wypaczoną wersją nordyckiej mitologii. Komunizm, napiętnowawszy religię jako „opium dla ludu", sam podążał dalej drogą urzeczywistnienia siebie jako substytutu religii za pomocą „socjalizmu realnego" i własnej „litanii świętych".

Zdaniem Maritaina współczesny człowiek, pozbawiony otwarcia na transcendencję, czuje się przytłoczony i niszczony siłą tego, co immanentne[12]. W Ameryce apoteoza państwa przybrała formę nieprzejednanego sekularyzmu. Relacja między Kościołem a państwem w Stanach Zjednoczonych nabrała w ciągu ostatnich czterdziestu pięciu lat niezwykle antagonistycznego charakteru. Podobnie jak w Polsce proces ten wywołany został przez debatę dotyczącą wprowadzenia lekcji religii do szkół państwowych. Począwszy od wspomnianej już decyzji Sądu Najwyższego USA w sprawie McCollum v. Board of Education z roku 1948, została wydana cała seria decyzji Sądu Najwyższego systematycznie eliminujących ślady obecności religii w amerykańskich szkołach. Nastawienie to doprowadziło do sytuacji paradoksalnej: Sąd Najwyższy odmówił wydania zezwolenia na organizowanie spotkań niezależnych organizacji religijnych na terenie szkoły poza godzinami jej pracy, z obawy, że sama ich obecność

[10] Por. tamże, s. 82.

[11] Por. tamże, s. 87-89.

[12] Por. tamże, s. 120-123. Zob. też: *The Social and Political Philosophy of Jacques Maritain*, red. J. Evans, L. R. Ward, New York 1955.

mogłaby zostać zinterpretowana jako oznaka jawnego popierania religii przez państwo[13].

Stan Hawaje natomiast został zaatakowany przez Sąd Najwyższy Stanów Zjednoczonych, ponieważ – zgodnie z wolą większości zatrudnionych – w Wielki Piątek zamykano tam urzędy państwowe. Sąd potraktował to jako próbę „wzmacniania religii". Nie wzięto przy tym pod uwagę innej strony tej sprawy, a mianowicie tego, że rząd – pomimo znajomości preferencji pracowników – marnotrawił publiczne pieniądze otwierając w tym dniu co prawda w połowie obsadzone personelem urzędy publiczne, do których jednak i tak nie przychodzili interesanci.

W Ameryce oświeceniowy ideał zsekularyzowanej rzeczywistości społecznej nadal podbija swą atrakcyjnością umysły wybitnych myślicieli z kręgu kultury i nauki. Wobec takiego ogólnie panującego trendu wszelkie wysiłki na rzecz zachowania religii w życiu publicznym są bezowocne. W Polsce próby odwoływania się do wartości religijnych w trakcie rozwiązywania problemów społecznych otrzymują epitety powrotu do „ciemnogrodu" i „inkwizycji". W Ameryce wszelkie odwołanie się do wartości religijnych w życiu publicznym przywołuje obraz „polowania na czarownice" i palenia ich na stosie w Salem w Massachusetts w 1692 roku oraz procesu sądowego wytoczonego w roku 1925 Johnowi Scopesowi za nauczanie w szkole w stanie Tennessee teorii ewolucji niezgodnej z Biblią.

Oczywiście nie można zaprzeczyć, że wypadki te i im podobne miały miejsce. Jednak nawet najbardziej pobieżny przegląd historii najnowszej wskazuje, że największe przestępstwa przeciwko ludzkości dokonywane były przez reżimy jawnie zsekularyzowane. W porównaniu z Hitlerem, Stalinem czy innymi dyktatorami komunistycznymi Torquemada był jedynie amatorem. Nie chodzi tu o obronę inkwizycji, ale o żądanie, aby myśliciele, którzy promują sekularyzację jako antidotum na historyczne wypaczenia mające swe źródło w nadużywaniu religii w życiu publicznym, byli bardziej krytyczni co do pewnych wydarzeń ich zdaniem dyskredytujących religię, które tak istotnie wpływają na ich przekonania.

Ogołocenie życia publicznego z wartości jest niepożądane także i z tego powodu, że wspiera rozwój państwa totalitarnego[14]. Otwarcie na transcendencję, której horyzont ukazuje religia, pozwala na racjonalną i obiektywną ocenę wszelkich form apoteozy państwa. W wymiarze publicznym religia stanowi potencjalne przypomnienie, że oprócz posłuszeństwa wobec państwa istnieje również posłuszeństwo należne Bogu, które określa relację między obywatelem a państwem opierając ją na poszanowaniu zasad moralnych[15]. Kiedy pań-

[13] Por. Neuhaus, dz. cyt., s. 147n.

[14] Por. tamże, s. 82-84.

[15] Zob. G. Weigel, *Catholicism and the Renewal of American Democracy*, New York 1989.

stwo usuwa religijnie motywowaną moralność ze sfery publicznych odniesień, musi zaistniałą pustkę wypełnić jakimś rodzajem własnych zasad. Zasady te są zazwyczaj podporządkowane ideologii i służą jej umocnieniu.

Ustawowe zagwarantowanie respektowania wartości chrześcijańskich w życiu publicznym nie oznacza, że państwo ipso facto stało się państwem wyznaniowym. Wskazuje jedynie na fakt, że społeczeństwo postrzega moralność jako coś odrębnego od państwa, jako coś, co nie jest jego wytworem. Rozpoznanie niepaństworodnego charakteru pewnych wartości domaga się przyznania im prawa do autonomii w życiu publicznym. Neuhaus wprowadza na ich określenie pojęcie „struktur pośrednich"[16], które wypełniają przestrzeń między konkretnym człowiekiem a państwem. Do kategorii tej należą między innymi Kościół, organizacje ekonomiczne, wolne stowarzyszenia, prywatne szkoły. Struktury pośrednie są nieodzowne do budowania udanej demokracji, ponieważ hamują instytucjonalną monopolizację życia społecznego przez państwo. Papież Pius XI potwierdził doniosłość struktur pośrednich uznając w encyklice *Quadragesimo anno* zasadę pomocniczości za fundament katolickiej nauki społecznej. Zasada pomocniczości głosi między innymi, że troska o wspólne dobro powinna być przejawiana przede wszystkim przez ludzi z najbliższego otoczenia, w miejscu, gdzie rodzi się trudność, i przeciwstawia się przenoszeniu odpowiedzialności za społeczeństwo jedynie na wysoko postawione kręgi i grupy ludzi. Zasada pomocniczości jest zasadą chrześcijańską i demokratyczną zarazem, ponieważ zmierza do poszukiwania dróg zachęty dla poszczególnych środowisk, grup społecznych oraz konkretnych osób do wzięcia bezpośredniej odpowiedzialności za otoczenie, w którym żyją. Zsada ta zmierza do tego, aby zapobiegać wszelkim formom alienacji i włączać wszystkich ludzi do społecznego dialogu[17].

Struktury pośrednie są bardzo ważne w społeczeństwach demokratycznych i okazują się nieodzowne dla społeczeństw wkraczających na drogę demokracji, gdzie pośredniczące instytucje społeczne, z wyjątkiem Kościoła, nie zostały jeszcze rozwinięte. Polska znajduje się dopiero na początkowym etapie ich tworzenia. Przez długie lata bowiem to państwo nadawało ostateczny kształt dziedzinie życia gospodarczego, a trwający od kilku lat proces prywatyzacji gospodarki zmienił tę sytuację jedynie w niewielkim stopniu. Podobnie rzecz się ma z obowiązującym w Polsce systemem edukacji. Wcześniej był to odgórnie narzucony przez państwo system szkolny i wychowawczy. Uniwersytety prywatne w Polsce, podobnie jak w niektórych innych krajach europejskich (sytuacja w Ameryce jest nieco inna), mają jeszcze małe doświadczenie w dziedzinie niezależnej edukacji. Za wyjątek należy uznać Katolicki Uniwersytet Lubelski z jego heroicznym wysiłkiem zmierzającym do zacho-

---

[16] Neuhaus, dz. cyt., s. 82.

[17] Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 373-414.

wania i podtrzymywania nieskrępowanego życia uniwersyteckiego w Polsce „pro Deo et Patriae".

Historia Polski doskonale ilustruje zasługi, jakie Kościół – jako struktura pośrednia oddał życiu społecznemu. W okresie między rokiem 1945 i 1989 Kościół był jedyną instytucją nawołującą do walki o „polski rynek publiczny". Znamienną rzeczą jest to, że w swojej pracy Neuhaus mówi o Polsce właśnie w nawiązaniu do historycznej roli Kościoła polskiego: „Ideologia każdej odmiany komunizmu oparta jest na zniewalającej potędze państwa. Nie pomylmy się jednak: «Solidarność» czerpała inspirację z chrześcijaństwa, nie zaś z socjalizmu". Poza wszelką watpliwością pozostaje stwierdzenie, że to właśnie obecność Kościoła katolickiego na polskim publicznym rynku powstrzymała reżim komunistyczny przed zrealizowaniem ambicji wprowadzenia rządów totalnej kontroli[18]. Historia pokazuje, że Kościół polski uczestnicząc w życiu społecznym w okresie komunizmu stanowił siłę, która pozwoliła zachować otwartość polskiego publicznego rynku.

Neuhaus zauważa, że tendencja do wypchnięcia Kościoła poza margines ogólnospołeczny zmierzała do tego, by życie społeczne układać według modelu narzuconego przez państwo lub przez jednostkę ludzką, a dokładniej mówiąc – przez państwo w istocie stojące w opozycji do jednostki. Usunięcie ogniw pośrednich ze sfery społecznej pozostawia bowiem jednostkę i państwo w osamotnieniu. Wartościom moralnym danej społeczności, oderwanym od jej całego dziedzictwa historycznego i kulturowego, w tym też i od religii, odmawia się znaczenia. Jednostka może zatem postawić wówczas zarzut pod adresem państwa, że normy społecznej moralności, które ono przyjmuje, są jedynie wynikiem „umowy społecznej", a jako takie gwałcą jej indywidualne prawa.

Ilustracją tego mechanizmu może być to, że obecnie niektórzy orędownicy homoseksualizmu sprzeciwiają się prawu małżeńskiemu w jego dotychczasowym brzmieniu, gdyż nie zezwala ono na zarejestrowanie związku dwojga osób tej samej płci jako związku małżeńskiego. W Ameryce, w poszczególnych stanach, na prośbę o zarejestrowanie związku homoseksualnego udzielano tymczasem odpowiedzi, że prawo małżeńskie odzwierciedla społeczne porozumienie co do tego, jakie czynniki konstytuują małżeństwo. Homoseksualiści postawili więc zarzut dotyczący judeochrześcijańskiej inspiracji prawa małżeńskiego, które oparte jest bezpośrednio na wizji małżeństwa wyjętej z Księgi Rodzaju, a przedstawiającej związek jednego mężczyzny i jednej kobiety. Uznali oni, że jest to ewidentna oznaka narzucania religijnych wartości homoseksualistom.

To, czy atak na prawo małżeńskie powiedzie się, pozostaje pytaniem otwartym. Faktem jest, że w świetle prawa amerykańskiego różnica między związkami homoseksualnymi a heteroseksualnymi małżeństwami została niemal całkowicie zatarta. Widoczne jest to między innymi w dziedzinie zabezpieczeń so-

[18] Neuhaus, dz. cyt., s. 88. Przywołana tu została opinia Aleksandra Sołżenicyna.

cjalnych i praw dziedziczenia. W Nowym Jorku na przykład, gdy umrze jedna ze stron związku homoseksualnego, druga jest traktowana jako wdowa lub wdowiec w kategorii nabywania wszelkich praw po „małżonku", w tym też prawa do dzierżawy mieszkania. Podobnie niektóre przedsiębiorstwa zatrudniające pracowników pozostających w związkach homoseksualnych przyznają im dodatkowe świadczenia dla partnera. Pod względem prawnym zatem są oni traktowani na równi z małżeństwami heteroseksualnymi.

Prezydent Clinton oraz członkowie Partii Demokratycznej okazują ogólnie pozytywny stosunek do lobby homoseksualistów. Rodzi się obawa, że bez wyraźnego respektu prawa dla wartości religijnych, na których opiera się koncepcja małżeństwa, dotychczasowe prawo małżeńskie nie obejmujące homoseksualistów może – w imię „indywidualnych roszczeń", a w szczególności pod hasłem „tolerancji" – zostać uznane za niezgodne z amerykańską Konstytucją.

Również przykład amerykańskiego prawa aborcyjnego ilustruje tendencję państwa do monopolizowania społeczeństwa, która w efekcie prowadzi do oparcia relacji społecznych na opozycji państwo-jednostka. Kiedy w roku 1973 amerykański Sąd Najwyższy zalegalizował prawo do aborcji, jednocześnie powstała próżnia prawna wokół statusu aborcji, ponieważ żaden stan nie był przygotowany na tak radykalne zmiany w ustawodawstwie. Próbując wypełnić ten brak niektóre ze stanów postawiły pytanie o prawa ojca do życia nie narodzonego dziecka. Postawiono wówczas kwestię prawnego statusu ojca w sytuacji, gdy matka jego dziecka podejmuje decyzję o aborcji. Stany te uznały wówczas prawnie, że kobieta i mężczyzna są na równi odpowiedzialni za poczęte życie. Konsekwencją takiego spojrzenia były próby wprowadzenia zgody ojca jako warunku koniecznego do przeprowadzenia aborcji.

Sąd Najwyższy uznał jednak tak sformułowane prawo za niezgodne z Konstytucją. Jego zdaniem zezwolenie ojcom na sprzeciw wobec aborcji wykraczało poza uprawnienia sądów stanowych, gdyż nie posiadając prawa weta nie miały one mocy delegowania tegoż prawa na ojców. W świetle powyższej argumentacji można stwierdzić, że Sąd Najwyższy uznał w ten sposób ojców za delegatów stanów. Życiowe doświadczenie pokazuje jednak, że mimo wszystko niewielu mężczyzn utrzymując małżeńskie stosunki seksualne kieruje się poczuciem wypełniania w ten sposób patriotycznego obowiązku wobec stanu.

Życie publiczne przedstawia się dziś zatem jako opozycja między jednostką a państwem, bez zagwarantowanej prawnie obecności pomiędzy nimi struktur pośrednich. Rodzina przestaje wówczas być zintegrowanym elementem mozaiki społecznej, staje się natomiast skupiskiem jednostek prezentujących różne, a czasami kolidujące ze sobą interesy. Struktury pośrednie, jako modele relacji między państwem a społeczeństwem, stają się ofiarami opozycji państwo-jednostka.

„Pusty publiczny rynek" okazuje się zatem niepożądany, ponieważ zmierza on ku promowaniu relatywizmu moralnego[19]. W sytuacji, gdy religia wraz z jej wartościami jest nieobecna w instytucjach publicznych, aksjologiczną pustkę wypełnia państwo. Całkowita instytucjonalna kontrola państwa nad społeczeństwem podkopuje rolę struktur i opinii pośredniczących między nimi i sprzyja pojawieniu się socjologicznego paradygmatu: „państwo kontra jednostka". W takich warunkach nie można już mówić o absolutnych normach moralnych. Te zaś, których respektowanie w życiu publicznym zaakceptowano, są efektem precyzyjnej selekcji, co nie zmienia faktu, że powstały wyłącznie jako produkt jednostkowych pragnień. Społeczne porozumienie w kwestii moralności może co prawda istnieć nawet w takich warunkach, nie można jednak liczyć na poparcie go, czy też na respekt dla niego ze strony państwa i jego instytucji. Raz jeszcze stajemy przed obliczem rozłamu między państwem a społeczeństwem, który jest szkodliwy dla ustroju demokratycznego. W konflikcie między modelem moralności publicznej, będącym wynikiem społecznego konsensu, a modelem indywidualnym zwycięża ten drugi. Za jedynie absolutną i niezmienną zasadę kierującą państwem uznaje się wówczas tę, która głosi, że wszystko jest moralnie względne. W takiej sytuacji państwo nie może przyjmować żadnej jednoznacznej perspektywy moralnej, którą mogłoby kierować się w prowadzeniu polityki. Inny amerykański przykład dotyczący problemu młodocianych matek jasno pokazuje skutki takiego założenia. Statystyki podają zastraszające dane o przyroście liczby dzieci ze związków pozamałżeńskich. Pewne elity społeczne za środek zaradczy na ten problem uznają rozprowadzanie wśród młodzieży środków antykoncepcyjnych, nawet jeśli jest to organizowane bez wiedzy rodziców. Prawo do prywatności i zapobiegania ciąży jest zdaniem tych ludzi ważniejsze od prawa rodziców do wychowania seksualnego własnych dzieci. Tak więc szkoła, w której dziecku nie zostanie podana nawet tabletka aspiryny, jeśli rodzice nie wyrażą na to zgody, śmie dawać mu prezerwatywę całkowicie bez ich wiedzy.

We wczesnych latach osiemdziesiątych administracja prezydenta Ronalda Reagana podjęła wysiłek mający na celu wdrożenie młodych ludzi do abstynencji i wstrzemięźliwości, uznając ten sposób zapobiegania ciąży przed ślubem za lepszy od reklamowania środków antykoncepcyjnych. Program ten uznano jednak od razu za „niekonstytucyjny", gdyż czystość przedślubna potraktowana została jako wartość o inspiracji religijnej, popieranie zaś przez państwo wartości religijnych – jako łamanie zasady rozdziału Kościoła od państwa. Na „pustym publicznym rynku" tradycja judeochrześcijańska musi zatem zderzyć się z promowanym przez państwo relatywizmem, i to ona właśnie jako pierwsza ponosi straty.

Moralny relatywizm wpływa także na specyficzne rozumienie wolności, pojęcia najistotniejszego dla demokracji. W ujęciu judeochrześcijańskim wol-

[19] Por. tamże, s. 123n., 153-155.

ność istnieje jako środek do czynienia dobra, które staje się moim dobrem. W kulturze relatywizmu wolność staje się wolnością w rozumieniu Sartre'a: cokolwiek jest wybrane, jest dobrem. Wolność pojmowana w ten sposób, nie posiadająca istoty ani treści, staje się celem działania. Nie odnosi się jej do dobra, gdyż ona sama jest dobrem. Każdy człowiek zatem tworzy dobro indywidualnie, według swego upodobania. Wolność nie posiada więc treści jednoznacznie rozumianej na publicznym rynku. Nagminny staje się taki sposób rozumowania, w którym nie liczy się to, co robię i jak to robię, ale czy to, co robię, czynię w sposób wolny. Społeczeństwo nie może zatem stawiać pytania, czy aborcja jest zabójstwem. Dopuszcza co najwyżej możliwość rozpatrzenia tej kwestii w kategorii „prawa wyboru", a więc odsuwając kwalifikację moralną działania, które zostanie wybrane.

Ameryka jest krajem zsekularyzowanym. Twierdzenie to uznawane jest za truizm przez ogromną część środowisk opiniotwórczych w Stanach Zjednoczonych. Kiedy w 1984 roku Richard Neuhaus zaczął pisać swoją książkę, postawił pytanie o prawdziwość tego zjawiska i powody, dla których Amerykanie dali się nakłonić do stania się społecznością świecką[20]. Nie zostało bowiem zorganizowane żadne referendum, w którym obywatele poprzez głosowanie mogliby wyrazić swoją faktyczną postawę w kwestii świeckości życia publicznego. Gdyby w roku 1962 przeprowadzono tajne głosowanie, obywatele prawdopodobnie wypowiedzieliby się przeciwko zniesieniu modlitwy w szkole. Zaledwie na trzy miesiące przed legalizacją aborcji przez Sąd Najwyższy w styczniu 1973 roku, nawet stany, w których katolicy stanowią mniejszość: Michigan i Północna Dakota, po głosowaniu postanowiły utrzymać zakaz aborcji jako czynu podpadającego pod kategorię kryminalną.

Ameryka, zdaniem Neuhausa, została zsekularyzowana wbrew woli społeczeństwa, nie zaś za jego aprobatą. Zeświecczenie tak głęboko przeniknęło publiczne instytucje i prawo, że wielu Amerykanów zaczyna na to reagować żądaniem przywrócenia respektu dla wartości religijnych w życiu publicznym. Jednym z powodów wyboru Reagana na prezydenta w 1980 roku było wspólne przekonanie wielu katolików i ewangelików, że na płaszczyźnie zsekularyzowanego życia publicznego „rzeczy zaszły już za daleko". Walka o obecność religii w sferze publicznej w Stanach Zjednoczonych ciągle trwa i wydaje się, że nie zakończy się szybko[21].

Podobne procesy zachodzą obecnie w Polsce. Wyrastają one z zaproponowanej przez oświecenie całkowicie świeckiej koncepcji życia publicznego. Neuhaus kwestionuje model zsekularyzowanego państwa w dzisiejszych czasach i śledzi konsekwencje, jakie pociąga za sobą jego wprowadzenie. Przyglądając

[20] Por. tamże, s. 20-25.

[21] Por. tamże, s. IX-X, 260-264; zob. też: R. J. N e u h a u s, *The Catholic Moment: The Paradox of the Church in the Postmodern World*, San Francisco 1987.

się temu, co stało się w Ameryce, Polska musi zdecydować, czy i w jaki sposób wartości religijne powinny znaleźć prawne gwarancje i poparcie społeczne w ustroju demokratycznym, do którego zmierza. Nie wszystko bowiem, co określane jest dziś mianem demokracji, faktycznie stanowi jej element.

Wszelkie dyskusje na ten temat nie są zapewne czczą gadaniną i odwracaniem uwagi od ważniejszych problemów. Powinny one jednak mieć rzetelny charakter i prowadzić do rozpatrzenia wszystkich skutków ewentualnej sekularyzacji życia publicznego. Uzyskane „za i przeciw" należałoby rozważyć na szerokim forum. W Polsce przeciwnicy prawnych gwarancji dla wartości chrześcijańskich w życiu społecznym są niezwykle głośni. Przykład Ameryki nie uznającej tych wartości, jak również konsekwencji wynikających z przyjęcia tej postawy powinny obudzić podobnie silne głosy domagające się odpowiedzi na pytanie: dokąd zwolennicy sekularyzmu chcą zaprowadzić polskie społeczeństwo? Demokratyczne społeczeństwo ma bowiem prawo wiedzieć, w jakim kierunku zmierzają jego liderzy. Mając do czynienia z klarowną i racjonalną argumentacją, nie zaś z taktyką posługującą się zarzutem „ciemnogrodu", Polacy powinni być ostrożni, by nie kupić kota w worku, gdyż może się okazać, że jest to głodny tygrys.